

Qu'est-ce que l'Europe du Nord?

Thomas Beaufls, Thomas Mohnike
Avant-propos

Thomas Mohnike
L'Europe du Nord?
Réflexions autour d'un concept

Gilbert Van der Louw
L'« Europe du Nord »?

Maurice Carrez
À chaque époque son Nord.
L'évolution de la géographie mentale des Européens
de l'Ouest concernant la partie septentrionale
du continent depuis le début du XIX^e siècle

Andreas Nijenhuis-Bescher
De terra incognita à épicerie de l'Europe.
L'« invention » du Nord et la découverte
des Provinces-Unies au début du XVII^e siècle

Alessandra Orlandini Carcreff
Voyages au bout du monde entre le XV^e et le XIX^e siècle.
« Et pourquoi n'allons-nous pas, nous aussi,
en Laponie ? »

Patrick Duval
Entre Nord et Sud, Germains et Latins,
les dilemmes identitaires de l'humanisme érasmien

Roberto Dagnino
Le Sud du Nord?
La Flandre et l'imaginaire nordique dans
l'œuvre d'Albrecht Rodenbach (1856-1880)

Claire McKeown
"Scandinavism" and the Victorians:
Exoticism or Self-identification?

Anne-Estelle Leguy
Quelle(s) identité(s) pour les peintres du Nord?

Laurence Rogation
Images et imaginaire:
La Scandinavie et les Scandinaves
dans la presse française à l'aube du XX^e siècle

Julien Gueslin
Redécouvrir et réimaginer les franges orientales
de l'Europe du Nord. L'exemple du voyage
du roi de Suède en Lettonie en 1929

Harri Veivo
Géographies du modernisme d'avant-garde suédois.
Ordkonst och bildkonst de Pär Lagerkvist et
« Finländsk robinsonad » d'Hagar Olsson

Thomas Beaufls
Affiches et voyages touristiques
en Europe du Nord

Savants mélanges

W. H. Rassers
À propos de quelques masques de Bornéo

Littérature des pays du Nord

Anna Franklin
Le poète et son traducteur.
Jacques Outin rencontre Tomas et Monica Tranströmer

Margriet de Moor
Deuxième fois

Thomas Verbogt
Histoires courtes

Qu'est-ce que l'Europe du Nord ?



Départements d'études néerlandaises et scandinaves – Université de Strasbourg



PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

N° 10

DESHiMa

REVUE D'HISTOIRE GLOBALE DES PAYS DU NORD

DESHiMa, fondée par Thomas Beaufls, est une revue thématique annuelle publiant des études consacrées à l'histoire globale des pays du Nord. Le Nord étant considéré dans son sens le plus large, incluant essentiellement les pays ayant une ouverture maritime vers la mer de la Baltique, la mer du Nord, la mer du Groenland et la mer de Barents. Suite aux processus de colonisation et à la dynamique des voyages et explorations, la géographie culturelle du Nord dessine une carte qui s'étend à une échelle européenne et même mondiale – Afrique du Sud, Surinam, Indonésie, Antilles néerlandaises, Congo, Japon, Amérique du Nord...

Responsables éditoriaux

Thomas Beaufls et Thomas Mohnike

Coordination du dossier thématique

Thomas Beaufls et Thomas Mohnike

Comité de lecture

Thomas Beaufls, Université de Lille 3, France
Sylvain Briens, Université Paris-Sorbonne, France
Daniel Cunin, traducteur littéraire
Patrick Duval, Université Paul Verlaine – Metz, France
Frédérique Harry, Université Paris-Sorbonne, France
Claudia Huisman, Université de Strasbourg, France
Thomas Mohnike, Université de Strasbourg, France
Andreas Nijenhuis, Université de Savoie, France
Odile Parsis, Université de Lille 3, France
Pierre-Brice Stahl, Université Paris-Sorbonne, France
Madeleine van Strien-Chardonneau, Université de Leyde, Pays-Bas

Comité scientifique

Maurice Carrez, Université de Strasbourg, France
Guillaume Ducœur, Université de Strasbourg, France
Janet Duke, Université de Fribourg-en-Brisgau, Allemagne
Torben Jelsbak, Université de Copenhague, Danemark
Marjan Krafft-Groot, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, France
Spiros Macris, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, France
Karin Ridell, Université de Strasbourg, France
Paul Smith, Université de Leyde, Pays-Bas

Montage et illustration de la couverture : Sandra Stortz Miller, imprimerie DALI – Unistra

Maquette et mise en page : Ersie Leria

ISSN : 1957-5173

ISBN : 978-2-86820-948-1

Deshima était une petite île artificielle dans la baie de Nagasaki au Japon. La Compagnie des Indes Orientales (voc) a eu l'autorisation de s'y installer dès 1641 pour y faire du commerce avec les Japonais. La voc engageait à bord de ses navires non seulement des Néerlandais mais aussi des marins et des explorateurs de toute l'Europe du Nord. Le nom de cette revue a été choisi afin de présenter la diversité et l'originalité de l'histoire globale des pays du Nord.

DESHiMa 2007

Boire et manger aux Pays-Bas.
De la sacro-sainte pomme de terre
à la purée de piment

DESHiMa 2008

La Hollande, un radeau submergé
par les vagues. Mers, fleuves
et canaux aux Pays-Bas

DESHiMa 2009

Histoires de rendez-vous manqués.
J.P.B. de Josselin de Jong
et l'anthropologie structurale
L'Europe du Nord et l'Extrême-Orient
au temps de la VOC

DESHiMa 2010

Louis Couperus et la France.
Arts & Lettres du Nord

DESHiMa 2011

Regards sur l'histoire africaine
des pays nord-européens.
Enquête sur l'imaginaire africain
dans les pays du Nord, à travers
l'histoire, les arts et les littératures
néerlandophones et nordiques

DESHiMa 2012

Des modèles nordiques ?
L'urbanisme durable
La littérature de jeunesse

DESHiMa 2013

Protestantisme en Europe du Nord
aux ^{xx}e et ^{xxi}e siècles

DESHiMa 2014

Les relations franco-néerlandaises

DESHiMa 2015

Correspondance savante
entre la France et les Pays-Bas

DESHiMa HS 01 / 2009

Capitales culturelles et Europe
du Nord / Kulturhauptstädte
Nordeuropas

DESHiMa HS 02 / 2012

Strindberg et la ville
/ The cities of Strindberg

DESHiMa HS 03 / 2013

Le Nord à la lumière du Sud.
Mélanges offerts
à Jean-François Battail



N'hésitez pas à nous faire part de vos remarques, critiques et suggestions. Pour soumettre un article, merci de contacter la rédaction.

Correspondance rédactionnelle

Thomas Mohnike
Université de Strasbourg
Département d'Études Scandinaves
22 rue René Descartes
BP 80010 – FR-67084 Strasbourg Cedex
tmohnike@unistra.fr
pus.unistra.fr/revues/deshima

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg
5 allée du général Rouvillois – CS 50008
FR-67083 Strasbourg Cedex
Tél. : 03 68 85 62 65
info.pus@unistra.fr
site web : pus.unistra.fr

Ventes au numéro

En librairie ou en commande en ligne
sur le site des Presses universitaires
de Strasbourg : pus.unistra.fr

Abonnements

FMSH Diffusion/CID
18 rue Robert-Schuman
CS 90003
FR-94227 Charenton-le-Pont Cedex
Tél. : 01 53 48 56 30
Fax : 01 53 48 20 95
cid@msh-paris.fr

10 – 2016

DESHIMA

REVUE D'HISTOIRE GLOBALE DES PAYS DU NORD

Qu'est-ce que l'Europe du Nord ?

Départements d'études néerlandaises et scandinaves
Université de Strasbourg



PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

Qu'est-ce que l'Europe du Nord ?

Qu'est-ce que l'Europe du Nord ?

Thomas Beaufils, Thomas Mohnike <i>Avant-propos</i>	7
Thomas Mohnike <i>L'Europe du Nord ? Réflexions autour d'un concept</i>	9
Gilbert Van de Louw <i>L'« Europe du Nord » ?</i>	27
Maurice Carrez <i>À chaque époque son Nord. L'évolution de la géographie mentale des Européens de l'Ouest concernant la partie septentrionale du continent depuis le début du XIX^e siècle</i>	39
Andreas Nijenhuis-Bescher <i>De terra incognita à épicerie de l'Europe. L'« invention » du Nord et la découverte des Provinces-Unies au début du XVII^e siècle</i>	55
Alessandra Orlandini Carcreff <i>Voyages au bout du monde entre le XV^e et le XIX^e siècle. Et pourquoi n'allons-nous pas, nous aussi, en Laponie ?</i>	79
Patrick Duval <i>Entre Nord et Sud, Germains et Latins, les dilemmes identitaires de l'humanisme érasmien</i>	99
Roberto Dagnino <i>Le Sud du Nord ? La Flandre et l'imaginaire nordique dans l'œuvre d'Albrecht Rodenbach (1856-1880)</i>	117
Claire McKeown <i>"Scandimania" and the Victorians: Exoticism or Self-identification?</i>	137
Anne-Estelle Leguy <i>Quelle(s) identité(s) pour les peintres du Nord ?</i>	151
Laurence Rogations <i>Images et imaginaire : La Scandinavie et les Scandinaves dans la presse française à l'aube du XX^e siècle</i>	165
Julien Gueslin <i>Redécouvrir et réimaginer les franges orientales de l'Europe du Nord. L'exemple du voyage du roi de Suède en Lettonie en 1929</i>	179
Harri Veivo <i>Géographies du modernisme d'avant-garde suédois. Ordkonst och bildkonst de Pär Lagerkvist et « Finländsk robinsonad » d'Hagar Olsson</i>	195
Thomas Beaufils <i>L'Europe du Nord dans les affiches touristiques</i>	211
Savants mélanges	
W. H. Rassers <i>À propos de quelques masques de Bornéo</i>	225

Littérature des pays du Nord

Anna Franklin	
<i>Le poète et son traducteur.</i>	
<i>Jacques Outin rencontre Tomas et Monica Tranströmer</i>	265
Margriet de Moor	
<i>Deuxième fois</i>	287
Thomas Verbogt	
<i>Histoires courtes</i>	299
Abstracts	309
Auteurs	315

À propos de quelques masques de Bornéo

W. H. Rassers*

Willem Huibert Rassers (1877-1973) est, à bien des égards, un anthropologue culturel singulier. Il a beaucoup écrit sur la culture matérielle indonésienne, mais il n'a jamais fait de travail de terrain et n'est même jamais allé en Indonésie. Rassers a été à l'origine d'importantes innovations théoriques dans l'anthropologie néerlandaise, mais il n'a jamais eu de disciple qui aurait pu largement diffuser ses idées. Il n'a jamais été lié à une université et il s'est toujours tenu, si l'on s'en tient aux témoignages oraux, modestement en retrait. Lorsqu'il prit ses fonctions au poste de directeur du Musée national d'ethnographie de Leyde en 1937, on dit qu'il fit une excellente conférence et les auditeurs en furent extrêmement surpris. On ne l'avait encore jamais entendu parler en public. Pourtant, en 1937, W. H. Rassers était déjà un homme important dans les cercles anthropologiques de Leyde.

* Traduit du néerlandais par Thomas Beaufiles (dir.), Tessy Behaeghe et Guilaine Capelle. Les traducteurs ont choisi de conserver l'ancienne graphie des mots indonésiens du texte. Cet article intitulé « Naar aanleiding van eenige maskers van Borneo » a été publié dans la revue *Nederlandsch-Indië Oud&Nieuw*, juin 1928, p. 35-66.

Nous remercions chaleureusement Pieter ter Keurs, responsable du département des collections et de la recherche du Musée national des antiquités de Leyde et professeur à l'Université de Leyde, pour l'écriture de l'introduction et pour son précieux soutien ainsi que le Musée national d'ethnographie de Leyde pour la reproduction à titre gracieux des photographies des masques de Bornéo. La qualité des illustrations éditées à l'époque dans la revue n'étant pas de qualité satisfaisante, seuls les clichés d'origine n°10, 16, 17, 21, 23, 26 et 27 ont été conservés. Les autres ont été reproduits par le Musée en juin 2016.

En effet, aux côtés de J.P.B. de Josselin de Jong, il avait posé à cette époque de solides bases au structuralisme de Leyde qui, bien avant les travaux de C. Lévi-Strauss, allait dominer l'anthropologie néerlandaise : un structuralisme principalement pensé à partir de données empiriques récoltées lors de nombreux terrains ethnographiques, essentiellement aux Indes néerlandaises, l'actuelle Indonésie.

Willem Huibert Rassers est né en 1877 à Roosendaal, ville du sud des Pays-Bas. On sait peu de chose sur sa jeunesse si ce n'est qu'après ses études d'indologie à Leyde, en raison d'une crise existentielle, il est revenu dans sa ville natale pour travailler durant plusieurs années dans l'entreprise familiale. Mais on n'en sait pas plus sur cette période. Pendant ses études à Leyde, Willem Rassers était connu pour être un étudiant brillant, et ce n'est sans doute pas un hasard si, en 1918, il a été choisi comme successeur de H. W. Fischer, conservateur au musée d'ethnographie, décédé cette même année. Rassers revint à Leyde pour ne plus la quitter. En quelques années, il termina sa thèse sur Panji, héros de la culture javanaise, qu'il obtint en 1922 avec la mention *cum laude*. Les grandes lignes de l'approche générale de Rassers étaient déjà claires, mais la parution de l'Essai sur le don de Marcel Mauss (1923-1924) donna un nouvel élan à ses travaux. Rassers a étudié les phénomènes culturels non pas de façon isolée mais comme partie d'un tout structuré sous-jacent. Rassers eut à cette époque de nombreuses discussions enrichissantes avec son collègue De Josselin de Jong – ils travaillaient tous deux au Musée d'ethnographie – sur les nouvelles théories dans le domaine de l'anthropologie. Tous deux ont indiqué à plusieurs reprises avoir été influencés par leurs idées respectives.

L'influence extérieure la plus importante est venue de Marcel Mauss, et, dans cet article de Rassers sur les masques de Bornéo datant de 1928 traduit ici, cette influence de Mauss est clairement perceptible. Rassers lui est redevable et a tiré profit du concept de « fait social total ». En tant que conservateur du musée d'ethnographie de Leyde, Rassers avait un accès direct à l'une des collections indonésiennes les plus importantes au monde. Une profusion d'objets (à cette époque environ 50 000) peut cependant mener à des analyses fragmentaires qui mettent trop l'accent sur les détails. Chez Rassers, on distingue cependant déjà clairement dans les années 1920 un souhait de chercher des modèles englobants qui puissent permettre d'interpréter la diversité au sein de cette réalité ethnographique. Son approche des masques de Bornéo le montre très

bien. Bien que les masques proviennent de différents contextes culturels, qu'ils soient d'apparence distincte et que les rituels au cours desquels ils sont utilisés soient également de diverses natures (initiation, mariage, enterrement), il semble qu'il existe une structure commune sous-jacente qui régit l'emploi de ces masques. Rassers met l'accent sur le fait qu'une structure de base des rituels est partout la même et que dans tous les cas, des buts sociétaux sous-jacents sont à l'œuvre. La cohésion de la société est rendue possible par le recours aux masques, et de plus, l'importance des relations entre les villages avoisinants y est également mise en évidence et rendue compréhensible. Des « personnes extérieures » doivent prendre part aux rituels. Ce dernier point est particulièrement important pour la pérennisation de la société. Conclure et perpétuer des relations de mariage avec les villages des alentours est crucial pour la perpétuation de la société.

Rassers publiera en 1938 (en néerlandais) puis en 1940 (version adaptée et en anglais) une autre étude influente sur le *kriss* javanais. Il y relie le *kriss* à la maison javanaise et au *wayang* (théâtre d'ombres). Dans cette étude, il cherche également des éléments liant des phénomènes qui en apparence n'ont rien à voir les uns avec les autres et des structures qui au premier regard ne sont pas visibles. En 1943, Rassers part à la retraite. Il publiera peu et on lui doit cependant quelques études originales sur la pièce de théâtre *La tempête* de Shakespeare et sur le bâton magique *batak* (Prager et Ter Keurs, 1998). Ces deux études ont été conservées sous leur forme manuscrite. Le 15 mai 1973, Willem Huibert Rassers meurt à l'âge de 95 ans. Malgré sa modestie, il eut une influence durable sur un petit groupe d'anthropologues néerlandais et étrangers. Nous ne pouvons que nous réjouir que son article sur les masques de Bornéo soit désormais disponible en français. Cela permet ainsi à ses idées de bénéficier d'une diffusion plus vaste largement méritée¹.

Pieter ter Keurs

¹ Pour des informations complémentaires sur W.H. Rassers, cf. G.W. Locher, « Willem Huibert Rassers », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 130 (1), 1974, p. 1-15; M. Prager, M. en P. ter Keurs, *W.H. Rassers and the Batak Magic Staff*, Leiden, Rijksmuseum voor Volkenkunde, 1998; W.H. Rassers, « Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche kris ». *Mededeelingen Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks*, 1 (8), 1938, p. 425-483; W.H. Rassers, « On the Javanese Kris », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 99, 1940, p. 501-582; A. Teeuw, « Levensbericht W.H. Rassers », *Jaarboek Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 1973, p. 214-221.

Il est plaisant de constater qu'une collection relativement modeste de masques comme ceux représentés ici – provenant tous de Bornéo, et donc certainement pas choisis dans une intention particulière parmi les collections du Musée Royal d'ethnographie par les rédacteurs de la revue – puisse mettre en évidence de manière aussi explicite un phénomène passionnant.

Nous avons ici devant nous des pièces issues, grosso modo, des trois différentes parties de l'île. Un premier groupe (ill. 1-8) provient de la région de Landak dans la région la plus à l'ouest; ensuite, quelques objets (ill. 9-19) sont originaires de Bornéo central, de tribus que les voyages du professeur Nieuwenhuis² ont fait connaître et qui résident le long du fleuve Mëndalam, en amont du fleuve Mahakam et dans la région de l'Apo-Kajan; les autres masques (ill. 20-27) viennent de la partie la plus méridionale, de chez les Dajaks qui sont établis dans le bassin du Kahajan, du Kapoeas, du Barito, et dans la région de Sampit. Or, ce qu'il y a de particulier dans cette classification, si l'on s'en tient au lieu d'origine, c'est qu'elle semble impliquer une différence assez marquée dans l'usage qui est fait de ces objets. Chacune de ces populations connaît des fêtes spécifiques pendant lesquelles elles se sentent obligées de fabriquer et de porter des masques, – mais il s'agit de cérémonies totalement différentes dans chaque région. Et, ce qui rend ce rapport entre ce rituel masqué et ces cérémonies différentes les unes des autres mais très précisément décrites, encore plus intéressant, c'est qu'il semble que l'on puisse lui donner une signification plus profonde, car d'après les informations disponibles – malheureusement pas toujours assez détaillées ni assez précises – on a l'impression que ce lien est étroit et, pour ainsi dire, présente un caractère unique.

Les masques provenant de la partie occidentale ne peuvent assurément pas être classés dans un seul groupe; mais l'usage que l'on en fait semble cependant être assez semblable dans la région tout entière. L'illustration 3 montre une pièce de cérémonie des Manjoekei-

² NdT. Anton Willem Nieuwenhuis (1864-1953) fut à la fois médecin, ethnologue, officier de l'armée coloniale néerlandaise et professeur d'ethnologie et de géographie à l'université de Leyde de 1904 à 1934. Il a fait le récit de ses expéditions pionnières à Bornéo dans de nombreux articles.



1

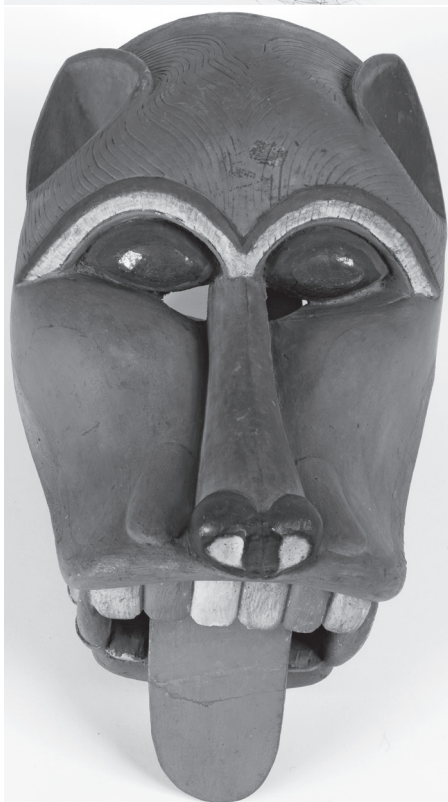


2

Ill. 1-2 : Ngabang, Landak. Bornéo ouest. Musée national d'ethnographie de Leyde.



3



4

*Ill. 3 : Manjoekei-Dajaks, Landak. Bornéo ouest. Musée national d'ethnographie de Leyde.
Ill. 4 : Ngabang, Landak. Bornéo ouest. Musée national d'ethnographie de Leyde.*

Dajaks. Son donateur, l'administrateur colonial M.C.Schadee³, a précisé que de tels objets sont utilisés lors de fêtes données à l'occasion d'une circoncision, du percement des oreilles des enfants ou lors de mariages⁴. Les autres masques de ce groupe proviennent certes de la même région, mais d'un milieu différent; dès le premier coup d'œil, ils présentent en effet des signes de l'influence d'une autre culture plus avancée, les têtes d'animaux sont moins sauvages et moins fantastiques, et les visages humains n'ont plus rien de démoniaque. Ils appartiennent à la partie « malaise » de la population de cette région, et sont portés lors de certaines grandes festivités dans la famille princière. Tous les deux ou trois ans – d'après les informations du même Schadee⁵ – une grande fête a lieu au *kraton*⁶, lors de laquelle de nombreuses cérémonies prennent place, autant que possible de manière simultanée. Les enfants de la famille princière qui viennent de voir le jour sont baignés dans le fleuve; les garçons et les filles qui ont atteint l'âge adéquat sont circoncis, ou doivent passer des épreuves de lecture du Coran, ou encore sont mariés. Les participants à la fête portent pour l'occasion des costumes plus ou moins en accord avec leurs masques; ils portent une coiffe garnie de plumes et une grande natte de jonc au milieu de laquelle une ouverture a été découpée afin d'y passer la tête, ou alors un ensemble veste et pantalon, dont on a fait une sorte de pelage gris en y collant des étoupes de fleurs d'*alang-alang* avec de l'huile; il y a certains masques que l'on ne porte pas devant le visage, mais à la main, pendant que la tête est couverte d'un filet de pêche plié en deux. C'est uniquement pendant la période où ces fêtes sont célébrées que chacun est libre de se montrer masqué dans les habitations et à l'extérieur, sinon, c'est interdit.

À Bornéo Central, l'institution des masques se présente tout à fait différemment. Nieuwenhuis a assisté à ces jeux, aussi bien le long du fleuve Mëndalam qu'en amont du fleuve Mahakam, et en ces deux endroits, il lui est apparu clairement que ces mascarades – tout comme

³ NdT. M.C. Schadee fut d'abord administrateur colonial sur les îles Kei à partir de 1902 puis à Bornéo chez les Dajaks de Landak et Tajan sur lesquels il a écrit plusieurs articles. Il est connu pour avoir administré ces territoires d'une main de fer et a ramené de ses voyages de nombreux objets ethnographiques, en particulier des masques luli de l'île de Lakor.

⁴ *Catalogus van 's-Rijks Ethnographisch Museum*, DI II, 1910, p. 341.

⁵ *Internationales Archiv für Ethnographie*, tome XV, 1902, p. 28.

⁶ NdT. Kraton : palais princier.

d'autres divertissements variés qui présentent eux aussi un caractère semi-rituel – font partie intégrante des fêtes agricoles, notamment des célébrations lorsque le riz est semé. Ces cérémonies divergent plus ou moins les unes des autres dans les différentes tribus, mais les principes sous-jacents se révèlent être les mêmes partout : à chaque fois, l'intention est d'apaiser les esprits du riz et d'obtenir leur faveur grâce à des offrandes. Les Mëndalam-Kajan célèbrent cette fête chaque année ; aux abords du Mahakam, cela ne se produit que tous les deux ou trois ans, mais alors tout y est suivi avec plus de sérieux et avec un intérêt très prononcé, c'est pourquoi Nieuwenhuis a compris la signification religieuse des danses masquées d'abord dans cette région⁷. Les cérémonies s'étalent sur trois périodes de neuf jours, au cours desquelles tout travail profane est interdit ; le jeu des masques fait son apparition le premier jour de la deuxième et de la troisième périodes. Aussi bien les femmes que les hommes y prennent part et tous sont censés représenter les mauvais esprits. « Les masques des hommes et ceux des femmes sont très différents, mais tous représentent les mauvais esprits. Les hommes sont affublés de masques en bois qui leur donnent une tête horrible démoniaque et s'enroulent de feuilles de bananier finement coupées qui donnent l'impression qu'ils ont de longs corps velus. Les femmes se confectionnent des masques à partir de hottes de forme cylindrique finement tressées dans des paniers en rotin et avec un calicot blanc, sur lequel un visage humain est cousu à gros points... »⁸. Il est nécessaire de souligner tout de suite que nous ne devons pas nous faire de la « méchanceté » de ces démons une idée trop sérieuse ou trop simpliste ; on pourrait tout aussi bien les classer au nombre des bons génies protecteurs. Il est en effet partout attendu d'eux qu'ils guident ou ramènent les âmes du riz qui pourraient s'être égarées hors du village ; le meneur des gens masqués tient à cet effet dans une main un long crochet de bois dont le manche est orné de fines sculptures⁹. De plus, des scènes plus ou moins élaborées, et qui semblent uniquement conçues pour servir de divertissements, sont présentées par les personnes costumées. Nieuwenhuis a assisté, par exemple, chez les Mëndalam-Kajan, à une figuration d'une chasse au cochon sauvage ;

⁷ A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, Leiden, tome I, 1904, p. 163.

⁸ *Quer durch Borneo*, Leiden, tome I, 1904, p. 167.

⁹ *Quer durch Borneo*, Leiden, tome I, 1904, p. 324.



5



6

Ill. 5-6 : Landak. Bornéo ouest. Musée national d'ethnographie de Leyde.

le sanglier était excellemment bien imité par un homme portant un masque représentant l'animal tandis que quelques jeunes gens jouaient le rôle des chiens qui poursuivaient et attaquaient la bête. Le spectacle suscita un grand intérêt, mais ne provoqua ni inquiétude ni peur¹⁰.

Qu'en est-il de la nature du lien entre ces représentations et les grandes fêtes agricoles? Nieuwenhuis n'ose pas aller jusqu'à affirmer qu'en dehors de ces périodes il serait absolument interdit de se déguiser, mais il assure pourtant n'avoir jamais assisté à cette représentation masquée si ce n'est à l'occasion des cérémonies agricoles (et la même chose vaut pour la plupart des autres jeux masqués durant lesquels on se divertit)¹¹.

¹⁰ *Quer durch Borneo*, Leiden, tome I, 1904, p. 168.

¹¹ *Quer durch Borneo*, Leiden, tome II, 1904, p. 131.



Ill. 7-8 : Landak. Bornéo ouest. Musée national d'ethnographie de Leyde.

Aujourd'hui, il n'y a plus à douter qu'il aurait assurément pu s'exprimer de façon plus catégorique. Des études ultérieures ont totalement confirmé ses suppositions concernant un lien indiscutable – quelle que soit la nature de ce lien – entre les jeux masqués et la culture du riz chez les Dajaks de Bornéo central. Le Dr. Elshout¹², auteur d'une monographie récente¹³ sur un groupe de populations de Bornéo central, discute longuement – sans toutefois résoudre le problème de manière satisfaisante – du phénomène qu'il a lui aussi remarqué, à savoir que chez les Kěnja toutes sortes de jeux sont étroitement associés à la cérémonie de la culture du riz. Un ensemble fixe de divertissements

¹² NdT. J.M. Elshout fut médecin tropical néerlandais, présent à Bornéo dans les années 1920.

¹³ J. M. Elshout, *De Kěnja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, La Haye, Nijhoff, 1926.

est, semble-t-il, strictement pratiqué selon les règles de l'*adat*¹⁴ lors de l'ensemencement du riz et à certaines périodes de la croissance des récoltes, – et pas du tout à d'autres moments. Le jeu des masques en est une des composantes. Dans ces tribus, on ne se déguise pas quand le riz est prêt à être semé mais quand sa croissance est déjà bien avancée et que la récolte se profile à l'horizon. Pendant ces jours sacrés, il s'agit – dit-on – de tenir à distance des champs toutes les influences néfastes, et par là on entend non seulement les animaux qui mangent le riz, mais aussi les mauvais esprits qui pourraient déranger les esprits du riz dans leur travail bénéfique. On donne à cet effet une représentation appelée *lēmoejat* en référence aux « mauvais clowns » ou aux « clowns velus » (*oejat djaät*, *oejat mamběng*) qui errent ensuite à travers le *kampong*¹⁵ dans leurs manteaux de guerre recouverts de roseaux. Une sorte spéciale de ces *oejat* sont les *oejat loōng*; ce sont de véritables clowns, ils enduisent leur corps avec de la suie et de la terre et portent des masques qui représentent des têtes d'animaux et des visages humains grotesques. Ils effectuent devant les spectateurs attentifs de nombreuses scènes comprenant toutes sortes de bouffonneries, et s'attirent les faveurs du public surtout en imitant, ridiculisant et rabaissant les membres des tribus voisines et les étrangers¹⁶. Concernant l'usage des masques dans les tribus vivant plus au sud, nous n'avons pas d'informations détaillées. Il est peu probable que les masques soient là aussi portés uniquement lors d'un type particulier de cérémonies, comme c'est apparemment le cas ailleurs à Bornéo; mais il est clair que le cérémonial est ici organisé complètement différemment, et que d'autres conceptions et significations semblent y être associées. Dans le catalogue de Leyde¹⁷, nous n'avons pu trouver des informations complémentaires (obtenues sur place par les collectionneurs) que pour une partie seulement des objets présentés ici sur l'utilisation qui en est faite. Le donateur du masque (ill. 21) reproduit ici a précisé que celui-ci est utilisé lors du *tiwah*, c'est-à-dire la grande cérémonie qui est célébrée après la mort de quelqu'un (habituellement assez longtemps après) et par laquelle on cherche à conduire définitivement l'esprit du défunt jusqu'au pays

¹⁴ NdT. Adat: droit coutumier.

¹⁵ NdT. Kampong: village.

¹⁶ Voir J. M. Elshout, *De Kěnja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, op. cit., p. 395.

¹⁷ *Catalogus van 's-Rijks Ethnographisch Museum*, 1910, partie II, p. 339.

des âmes et à mettre fin à la situation taboue, dans laquelle ses proches s'étaient placés. Le donateur s'exprime de façon plus détaillée, mais aussi plus générale, à propos de l'illustration 24 (et ces propos pourront également se rapporter aux pièces des illustrations 25-27): selon lui, les clowns se déguisent « lors des *tiwah*- et autres fêtes », et ensuite, au milieu de la foule, s'appliquent à faire leurs blagues les plus audacieuses à l'abri de leurs masques. Toutefois, si nous envisageons maintenant la description de cette cérémonie *tiwah*- (par entre autres Perelaer¹⁸, Grabowsky¹⁹, Te Wechel²⁰, Mallinckrodt²¹), alors, nous ne pouvons qu'être déçus par l'absence de mention de masques. À ce stade, il serait précipité de conclure dès à présent que les informations relatées dans le catalogue par deux informateurs, indépendamment l'un de l'autre, soient incorrectes. Car l'usage des masques lors des cérémonies des morts est également très connu dans d'autres parties de l'archipel, et le Dr. Juynboll²² a déjà mentionné auparavant²³ qu'autrefois à Java, on célébrait aussi une fête des morts (également nommée *tiwâ*), qui présentait dans ses grandes lignes toutes sortes de ressemblances avec les cérémonies Dajaks et dans laquelle des danseurs masqués jouaient un rôle majeur²⁴. Il faut également relever que le donateur désigne certains de ces masques par *boekoeng*, tandis que Mallinckrodt désigne par ce même nom (*boekong*) une action rituelle faisant partie des usages mortuaires (mais n'appartenant pas à la « grande » fête des morts) dans la région de Koealakapoeas. Là-bas, quand quelqu'un meurt, « on se fabrique des masques, le plus souvent représentant des bêtes repoussantes, et on s'enveloppe dans des herbes pendant que l'on frappe le gong. C'est ainsi que l'on danse le soir autour de la dépouille

¹⁸ NdT. Michael Théophile Hubert Perelaer (1831-1901) fut major dans l'armée coloniale néerlandaise et écrivain.

¹⁹ NdT. Friedrich Grabowsky (1857-1929) fut un ethnologue, zoologiste et ornithologue allemand, présent à Bornéo en 1881 et 1882.

²⁰ NdT. P. te Wechel (1871-?) fut capitaine dans l'armée coloniale néerlandaise.

²¹ NdT. Jacob Mallinckrodt fut officier colonial dans l'armée néerlandaise et ethnographe.

²² NdT. Hendrik Herman Juynboll (1867-1945) fut un indonésianiste néerlandais et un directeur du musée national d'ethnographie de Leyde.

²³ *Internationales Archiv für Ethnographie*, tome XV, 1902, p. 43.

²⁴ Voir C. C. Berg, « Kidung Sunda », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 83, 1927, chant 3, strophe 49 ainsi que la description du *çrâddha* dans *Nāgarakrêtāgama*, chant 66 du même ouvrage.



9



10



11

Ill. 9-10 : En amont du fleuve Mahakam, Bornéo central. Musée national d'ethnographie de Leyde.
 Ill. 11 : Mendalam-Kajans. Tandjong Karang, Bornéo central. Musée national d'ethnographie de Leyde.

en prononçant toutes sortes d'incantations. Il est alors interdit de dormir; on pense en effet qu'il y a de grandes chances qu'un *njaring* ou un être de cette sorte vienne prendre possession du corps. C'est donc pour éloigner les mauvais esprits qu'on utilise les masques et qu'on s'enveloppe dans des herbes»²⁵.

Ainsi donc à Bornéo, parmi trois groupes de populations vivant somme toute assez près les uns des autres et de culture ne différant pas sur beaucoup de points, l'usage qui est fait des masques présente à chaque fois un aspect différent. Dans le Landak, nous le voyons prendre place dans toutes sortes de pratiques en situation de crise, et dans un environnement précis, les masques n'apparaissent que le jour où un certain nombre de cérémonies ont lieu simultanément; à Bornéo central, les danses masquées font partie intégrante, de manière non moins exclusive avec d'autres jeux divers, des rites agricoles; et un peu plus au sud, selon toute vraisemblance, d'autres facteurs encore sont plus importants, et nous rencontrons des déguisements lors de cérémonies pour les morts. Et à coup sûr nous n'en avons pas terminé; nous serions nous efforcés à l'exhaustivité et aurions-nous étudié un matériel plus vaste (sans sortir des frontières de Bornéo), nous aurions été confrontés à des phénomènes et des usages du déguisement pour lesquels on devrait se prononcer sur leur degré de similitude avec d'autres cérémonies.

La question est donc: que devons-nous penser de tels phénomènes? Pouvons-nous – comme cela a été fait à plusieurs reprises – déterminer des critères pour arriver à une classification de ces masques? Faut-il s'attendre à ce qu'un tel classement nous renseigne sur la signification originelle et la fonction de ces déguisements? En d'autres mots: sommes-nous ici face à des différences essentielles? Ou au contraire peut-on effectuer, par un regroupement des faits, une simplification afin d'y trouver une certaine unité? Une opinion courante – elle apparaît à chaque fois dans la littérature d'où sont empruntées nos informations – est que, à vrai dire, même si les cérémonies lors desquelles des masques sont portés sont complètement différentes, les raisons qui ont amené à se déguiser sont toujours les mêmes, et que dans tous les cas on cherche

²⁵ J. Mallinckrodt, «Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koealakapoeas», *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tomes 80 et 81. Voir en particulier tome 81, 1925, p. 244.



12



13



14



15

Ill. 12-14 : Mendalam-Kajans. Tandjong Karang, Bornéo central. Musée national d'ethnographie Leyde.
Ill. 15 : Bornéo central. Musée national d'ethnographie de Leyde.



16



17



18



19

Ill. 16: En amont du fleuve Mahakam, Bornéo central. Musée national d'ethnographie de Leyde.

Ill. 17-18: Mendalam-Kajans. Tandjong Karang, Bornéo central. Musée national d'ethnographie Leyde.

Ill. 19: Apo-Kajang, Bornéo central. Musée national d'ethnographie Leyde.

à évoquer des monstres maléfiques qui reçoivent à leur tour la tâche d'éloigner d'autres mauvais esprits. C'est d'ailleurs précisément ce qu'en disent les utilisateurs des objets eux-mêmes. Mais, même si l'on doit assurément tenir compte de ce point de vue, il faut immédiatement remarquer combien le terme « mauvais esprits » est en fait peu significatif; et il est déjà apparu avec évidence que, dans tous les cas, seule une petite partie des phénomènes pourra être expliquée. Les comportements des Dajaks dans cette situation sont à chaque fois en contradiction avec leurs paroles, et l'on n'obtient par exemple pas de réponse à la question, que l'on ne manque pourtant pas de se poser, à savoir pourquoi des pratiques pour combattre les mauvaises influences par le biais de déguisements ont pu être associées à des cérémonies complètement différentes à l'intérieur d'une région relativement restreinte et parmi des groupes de population liés de manière si étroite et si particulière. Le principal reproche à cette tentative d'explication peu scrupuleuse et purement « animiste » est donc que l'institution des masques y est vue de façon complètement arbitraire, en dehors de toute relation avec les cérémonies lors desquelles elle entre en jeu, et qu'il n'est tenu aucun compte du fait, qui n'est pourtant pas passé inaperçu, que nulle part le jeu des masques n'apparaît comme un phénomène à part, se suffisant à lui-même. C'est toujours, pour ainsi dire, juste une représentation dans un programme plus vaste; le jeu des masques s'accompagne toujours de toutes sortes de pratiques qui peuvent donner l'impression d'être de simples jeux – des amusements –, mais auxquelles de façon évidente on accorde une valeur rituelle équivalente à celle de la mascarade elle-même, et qui sont même momentanément liées de façon établie, particulière et exclusive avec les cérémonies concernées. Nous n'avons pas quelque garantie que ce soit que parmi ces « jeux » la représentation masquée occupe une place plus constante et plus privilégiée. À l'inverse, les faits semblent plutôt indiquer le contraire.

Si l'on prend les données disponibles telles qu'elles sont, alors il apparaît que la situation peut être expliquée uniquement de la manière suivante: nous avons affaire à quelques grandes cérémonies qui se déroulent dans différentes parties de Bornéo avec des buts complètement différents mais qui montrent cependant une similitude certaine entre elles, par le fait qu'elles s'accompagnent régulièrement d'un éventail de divertissements d'un type particulier; ces ensembles

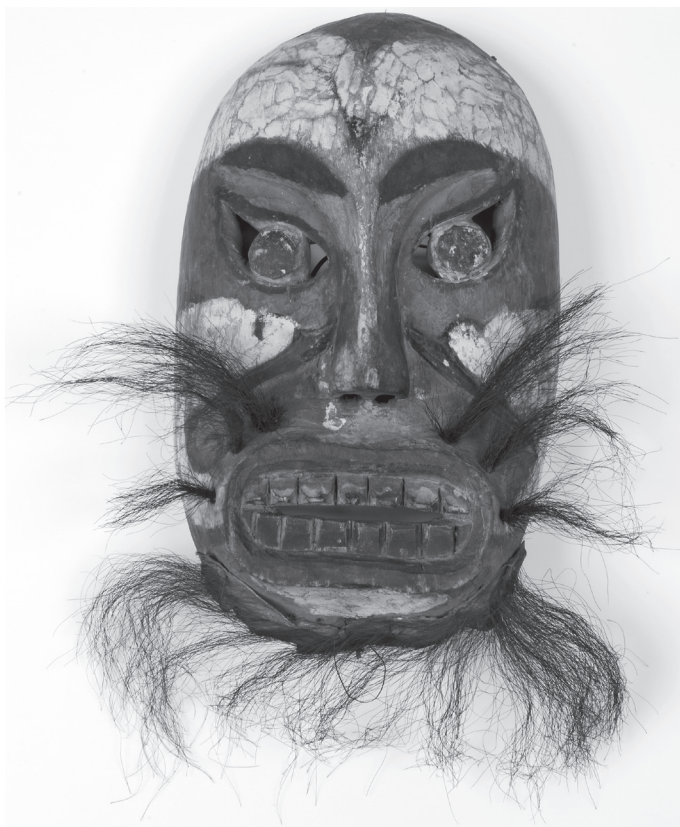
de jeux divergent partiellement les uns des autres, et coïncident partiellement; dans un cas, nous voyons les jeux de masques y figurer, dans un autre, ils en sont absents. Dans certaines tribus Dajaks établies dans le Landak, on se masque lors de la célébration de cérémonies de crise, et par la même occasion des danses simulant des combats sont exécutées en même temps; dans d'autres tribus, le port des masques est interdit à ce moment-là, c'est pourquoi on se divertit alors par d'autres moyens: chez les Sarito-Dajak par exemple, on procède au *bêrkaoel* et au *bêrdoedei*, à savoir le chant conjoint des hommes et des femmes, des garçons et des filles²⁶. Dans ces régions, même lors de la grande fête *parmia* (une cérémonie dont le but est difficile à définir et qui consiste en une combinaison complexe de pratiques chamaniques et de rites initiatiques) un nombre établi de jeux doit être exécuté; les masques n'y sont pas utilisés²⁷. À Bornéo central, comme il a été dit plus haut, les Mëndalam et Mahakam-Kajan donnent des représentations masquées pendant la fête des semailles; mais de plus, exclusivement pendant cette période, les hommes s'affrontent les uns les autres en jouant à la toupie et mesurent leurs forces réciproques à la lutte et dans d'autres sports²⁸. Lors de la plantation, les Ott-Danoem ont également toutes sortes de divertissements pendant leurs temps de repos, mais pas de jeu de masques; des groupes d'hommes jouent au tir à la corde avec des groupes de femmes, puis ils mettent en place une sorte de jeu du chat et de la souris au cours duquel les filles tentent de noircir le visage des garçons²⁹. Lors de la fête, que les Apo-Kajan célèbrent à cette même époque, ils ne se masquent pas, on y joue beaucoup à la toupie, mais seuls les enfants le font; les anciens font un *makoei*, lors duquel, parés de leurs plus beaux atours, ils se mettent en ligne et forment une file bariolée dans ou autour d'une maison. Les hommes portent pour ce faire des épées joliment décorées et des vestes de combat, les femmes

²⁶ M. C. Schadee, « Het familieleven en familierecht der Dajaks van Landak en Tajan », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 63, 1910, p. 413 et p. 416.

²⁷ M. C. Schadee, « Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 59, 1906, p. 621.

²⁸ A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo*, Leiden, tome I, p. 167 et p. 329.

²⁹ J. Mallinckrodt, « Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koealakapoeas », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 81, p. 197-198.



Ill. 20 : Masque Dajak. Musée national d'ethnographie de Leyde.

sont vêtues de blanc et laissent pendre leurs cheveux³⁰. Les masques apparaissent pour la première fois au moment où l'on envisage la récolte, mais en outre on s'amuse encore d'autres manières : les enfants jouent en équipes au tir à la corde (en rotin), ils jouent avec des fouets et avec une sorte de rhombe³¹, les hommes célibataires y participent également ; les enfants d'une même maison jettent de l'eau sur ceux d'une autre maison, même les anciens se taquinent en se jetant de la boue, de la suie, des œufs avariés et du fumier de porc³². Chez les

³⁰ J.M. Elshout, *De Kënja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, La Haye, Nijhoff, 1926, p. 383-384.

³¹ NdT. Rhombe : Instrument à vent, ici en os, percé de trous et attaché au bout d'une cordelette. On produit un son en le faisant tourner au bout de la cordelette.

³² J.M. Elshout, *De Kënja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, La Haye, Nijhoff, 1926, p. 394.



21



22

III. 21-22 : Bornéo sud et est. Musée national d'ethnographie de Leyde.

Mahakam et Mëndalam-Kajan aucune représentation masquée ne figure lors des jeux organisés pendant la récolte, mais sinon ce sont les mêmes pratiques qui sont à nouveau en vogue : autrefois on simulait des batailles avec des épées en bois, et de nos jours on tire les uns sur les autres avec des billes d'argile grâce à une sarbacane, on s'affronte en luttant, en courant, en sautant en hauteur et en longueur, et on se jette de l'eau les uns sur les autres³³. Il en est de même chez les Oma-Suling : Lumholz y a vu, à la fête de la moisson, des hommes et des femmes se promener avec un mélange de charbon et de graisse de porc pour en enduire le visage et le haut du corps de tous ceux qui sont sur leur passage ; les jeunes hommes se battent entre eux, mais il ne mentionne pas de masque non plus³⁴.

Comme nous l'avons vu plus haut, il n'est absolument pas certain que des déguisements soient en usage lors de la cérémonie *tiwah*, mais d'autres utilisations indiquent un certain accord de cette fête avec les cérémonies déjà mentionnées. Pendant que (chez les Lawangan-Dajak) les femmes sont occupées à cuisiner pour le grand festin, les invités se rassemblent en masse, cela laisse aux filles tout le loisir de jeter tout à coup de l'eau sur ces étrangers. Ensuite, une danse typique est exécutée par le *balian* (prêtre) : deux Dajaks sont assis face à face et tiennent fermement les extrémités de deux longs bâtons, qu'ils vont rapprocher et éloigner au rythme de la musique ; le *balian* danse alors entre ces deux bâtons et doit faire attention à ne pas se retrouver les pieds coincés entre ces bâtons frappés l'un contre l'autre avec force ; la tâche du *balian* devient très ardue surtout quand ce n'est pas une, mais deux paires de bâtons qui sont utilisées³⁵. Cette même danse des bâtons se retrouve également dans la région Apo-Kajan lors de la fête des semences³⁶ ; elle n'est pas inconnue non plus chez les Mëndalam et Mahakal-Kajan, mais là-bas, elle a lieu en dehors des fêtes agricoles³⁷.

Nous en arrivons à une question plus générale concernant cette problématique de l'usage des masques, à savoir quelle signification

³³ A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo, op. cit.*, tome II, p. 130.

³⁴ Carl Lumholz, *Through Central Borneo*, New York, C. Scribner's sons, 1920, chapitre 1, p. 228 et p. 231.

³⁵ P. te Wechel, « Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern », *Internationales Archiv für Ethnographie*, tome XXII, 1915, p. 101.

³⁶ J. M. Elshout, *De Kënja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied, op.cit.*, p. 382.

³⁷ A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo, op. cit.*, tome II, p. 137.

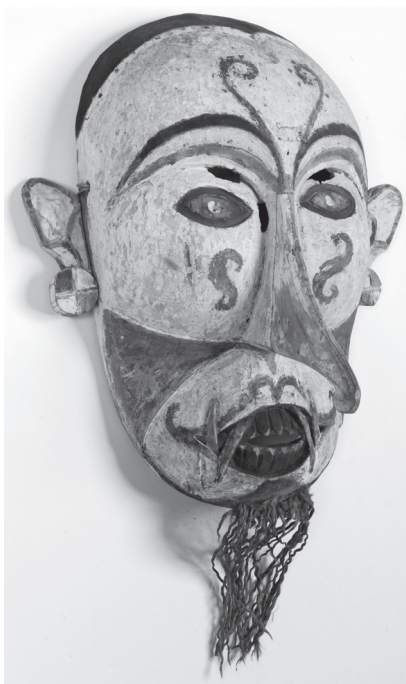
attribuer à la pratique obligatoire de tous ces jeux lors des grandes fêtes Dajaks; il convient de mentionner que certains de ces divertissements rituels ont déjà fait l'objet de quelques études. Elshout en particulier, s'est donné du mal pour éclaircir cette question³⁸, mais le résultat n'est pas concluant. D'une manière générale, son enquête n'a conduit à rien et il a dû se limiter à indiquer que les indigènes eux-mêmes ne disposaient pas d'informations. Cette précision est caractéristique et non sans intérêt; cela voudrait dire que les Dajaks eux-mêmes, dans la conception animiste dans laquelle ils vivent actuellement, n'ont pas trouvé de nouvelle interprétation à ces pratiques anciennes, exécutées de manière purement mécanique. Même dans les quelques cas où Elshout est arrivé à une conclusion d'ensemble très hypothétique (il considère le fait que quelques groupes de Bornéo central pratiquent ce type de divertissement lors de célébrations agricoles comme n'étant rien de plus qu'une manière de se défendre symboliquement contre les bêtes nuisibles qui rôdent dans les cultures), son raisonnement a été tout sauf convaincant. Ce qui est saisissant ici, c'est qu'il s'inspire de toutes sortes de détails et qu'il n'accorde apparemment aucune signification au fait si remarquable que tant de ces jeux ont ceci en commun, qu'ils mettent en scène des épreuves de force et des taquineries, et que souvent on ne s'y affronte pas entre individus, mais entre groupes: les hommes contre les femmes, les garçons contre les filles, les habitants d'une communauté Dajak contre une autre. C'est justement cette particularité qu'il nous semble maintenant très important de clarifier, non seulement pour répondre à la question de la signification de ces jeux mais également à celle de la nature de ces cérémonies, qui font qu'elles sont pratiquées. Nous sommes amenés à considérer qu'il n'existe pas de différence essentielle entre les célébrations Dajaks dont il est question dans cet article, et que combinés à d'autres phénomènes sur lesquels nous fixerons plus tard notre attention, elles constituent toutes des « faits sociaux totaux ».



³⁸ J. M. Elshout, *De Kĕnja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied*, op. cit., p. 383.



23

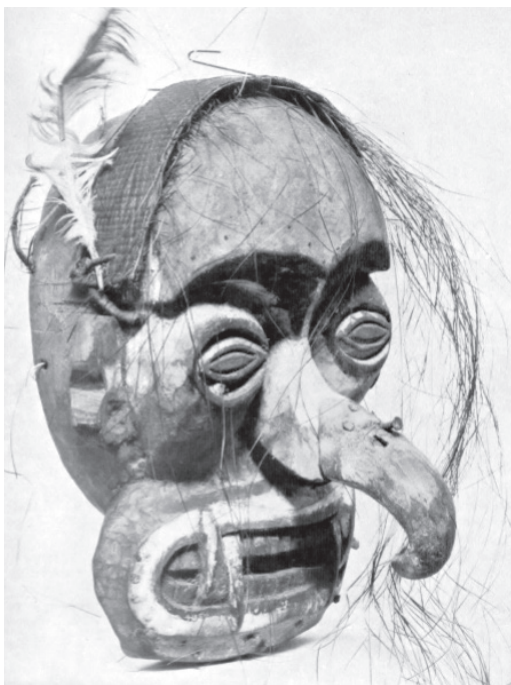


24



25

Ill. 23-24 : Bornéo sud et est. Musée national d'ethnographie de Leyde.
Ill. 25 : Sampit, Bornéo sud. Musée national d'ethnographie de Leyde.



26



27

Ill. 26-27: Sampit, Bornéo sud. Musée national d'ethnographie de Leyde.

Le mot «total», terme utilisé par Mauss³⁹, met l'accent sur plus d'une particularité de ces phénomènes. Il indique tout d'abord que ce type d'invitation aux cérémonies, qu'elle émane d'un individu ou d'une famille, doit toujours être considérée comme étant faite au nom de tous les membres du groupe auquel cette personne ou cette famille appartient; et surtout qu'une telle fête ne se limite pas à ce groupe, mais qu'à chaque fois elle réunit la totalité d'une plus grande communauté fermée sur elle-même. Nous rencontrons ce type de phénomènes de réunion à intervalles irréguliers de deux phratries dans sa forme la plus pure, dans les tribus australiennes et nord-amérindiennes, pour célébrer toutes sortes de cérémonies où la présence et la participation de tous les clans, sans exception, sont obligatoires. Il y a des raisons de penser que l'initiation des jeunes membres de la tribu (rituel profondément ancré dans la vie de ces sociétés primitives) a joué un rôle important dans le développement de ces «phénomènes généraux». Mais il est certain que d'autres facteurs ont aussi leur importance, à savoir toutes les occasions du même ordre (mariages, questions d'intérêt général, juridiques et similaires), au cours desquelles un clan agit pour tous ses membres, est responsable de ce que chacun fait et possède, et recherche le contact et la coopération avec d'autres groupes. Ce qui est caractéristique de ces cérémonies, c'est le caractère immuable des obligations mutuelles, bien que tout semble être entièrement volontaire: le groupe recevant est obligé d'inviter tous les autres clans, et en retour cela crée la nécessité tout aussi impérieuse d'accepter l'invitation et (lorsque les circonstances l'exigent) de rendre la pareille.

Une autre forme particulière, similaire, de cette institution, est désignée par le terme potlatch emprunté à une tribu indienne d'Amérique du Nord. Ainsi, nous nous trouvons à nouveau dans le contexte des communautés segmentées, mais les traits originaux de la division de la société sont devenus beaucoup plus flous. Généralement, les groupes se réunissant ne peuvent plus être désignés comme des

³⁹ À ce sujet se reporter aux ouvrages suivants: Mauss, «Essai sur le don, forme archaïque de l'échange», dans *Année sociologique*, nouvelle série, I (1925), 30-186; et R. Lenoir, «Sur l'institution du potlatch», dans *Revue philosophique* (1924), 233 vlg. NdT: Mauss et Rassenay se connaissaient et ont entretenu une correspondance: Thomas Beaufils, «Marcel Mauss, la Hollande et les Hollandais. Correspondance de 1898 à 1938», in: Thomas Beaufils et Guillaume Ducœur (dir.), *Correspondance savante entre la France et les Pays-Bas, Deshima* n° 9, 2015, p. 47-86.

clans; ce sont des groupements locaux, des confréries religieuses, des sociétés secrètes, bref toutes sortes de groupes qui se sont formés au-delà de la division tribale et qui maintenant ne coïncident plus avec les anciens clans. Toutefois, l'esprit dans lequel on se réunit et le but que l'on vise, sont totalement les mêmes: ici aussi, il s'agit d'une grande communauté (une tribu, parfois une fédération de tribus) qui se fait connaître ostensiblement comme telle et qui règle en même temps toutes les choses la concernant, ce qui rend le soutien mutuel entre groupes absolument nécessaire. Cependant, ce qui frappe surtout à propos du potlatch, c'est le profond antagonisme entre groupes qui caractérise tout échange. Certes, cette particularité n'est pas nouvelle. Cet antagonisme est déjà présent lors des cérémonies « totales », comme d'ailleurs la rivalité est inhérente au rapport entre clans organisés en deux phratries. Derrière chaque coopération se cache un élément d'hostilité; on se réunit comme des amis, mais comme des amis qui sont là pour « pointer du doigt les défauts », prêts à exagérer et critiquer chaque imperfection commise lors des rituels. Cependant, cela se fait sans dépasser certaines limites. Dans le potlatch, tout est excessif, et la rivalité peut aller jusqu'à atteindre des proportions inouïes; l'atmosphère y est tellement chargée, qu'une irrégularité toute relative peut suffire à déclencher un combat. En temps normal, les groupes (simulant souvent la modestie) s'avancent les uns vers les autres de manière arrogante et dans un esprit de défi, ils rivalisent les uns avec les autres dans toutes sortes de jeux et s'affrontent dans des simulacres de batailles. On rivalise également par l'étalage de ses richesses et de sa générosité, on s'échange des cadeaux, de préférence de grande valeur et on en vient à un énorme gaspillage, allant souvent jusqu'à la destruction pure et simple de biens acquis avec difficulté. En particulier, le groupe qui reçoit ressent comme son devoir de faire les choses « en grand » et de sembler désintéressé, de faire de ses invités qui sont aussi ses rivaux, ses obligés, et de les humilier par l'éclat d'une somptueuse et luxueuse réception. D'un côté, il cherche ainsi à acquérir du prestige dans le cercle de la communauté. Mais d'un autre côté, cette destruction de possessions matérielles constitue également un sacrifice aux dieux, qui assureront la prospérité et le bonheur dans les affaires futures. Si l'on s'en tient à sa signification profonde, le potlatch est en fait autre chose et bien plus qu'un rassemblement de groupes voisins et rivaux; c'est

une célébration du panthéon de la communauté; l'invitation est censée provenir de l'ancêtre divin du groupe qui reçoit, chaque invité faisant fonction de et se sentant une incarnation du fondateur du groupe auquel il appartient. Pendant la fête, on se pare aussi périodiquement avec les emblèmes de ces êtres supérieurs et chaque groupe danse, aux yeux des autres, les danses de ses propres dieux. Cela fait aussi partie de l'aide mutuelle, des dons précieux qu'ils s'offrent mutuellement. Dans le potlatch, les groupes s'interpénètrent en quelque sorte et se confondent; les barrières sociales sont temporairement levées; pendant quelques jours il y a une homogénéité forcée, et dans l'orgie de l'exubérante fête fraternelle, tout ce que les lois sociales de la vie profane interdisent est permis.



Cela n'a aucun sens ici de tenter de replacer, sans s'y être largement préparé, de manière précise les grandes fêtes Dajaks dans le long processus de développement des phénomènes sociaux totaux. Il suffit de savoir qu'elles peuvent toutes être considérées comme des formes hautement évoluées; ce qui peut être confirmé à la lumière des caractéristiques présentées à l'instant et des données disponibles, bien qu'on les aurait souhaitées plus précises et détaillées. À partir de là, il devient à présent clair de quelle consubstantialité la similarité⁴⁰ déjà mentionnée plus haut entre ces cérémonies, qui ont une intention si différente les unes des autres, est le symptôme. La présence constante d'ensembles similaires, parfois presque identiques de divertissements, ne surprendra alors plus, et nous ne devrions plus douter de la signification originelle des spectacles de masques.

Il est compréhensible que le peu d'informations au sujet de la fête «malaise» dans la partie ouest de Bornéo ne fournit ici aucun éclaircissement. Il n'est plus question ici d'un regroupement de population qui puisse rappeler ceux cités plus haut; une autorité centrale s'y est développée, de sorte que le prince représente toute la communauté. Il faut mentionner dans ce cas précis que les manifestations masquées sont strictement limitées à une grande fête pendant laquelle

⁴⁰ Schadee a souligné de nombreux points de similitude entre la fête de *parmia* des Dajaks de Landak et le *tiwah* des Olo Ngadjoe. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 59, 1906, p. 628, note 2.

un certain nombre de rites de crise est accompli simultanément, et, même si la cérémonie ne concerne que le prince et sa famille, elle est néanmoins célébrée par toute la population comme une fête collective. La manière dont les Dajaks habitant dans cette région célèbrent leur principale fête permet de reconnaître de manière beaucoup plus claire les traits distinctifs de cette manifestation⁴¹. Cela se passe chaque année, ou tous les deux ans, dans le but de réaliser les cérémonies de coupe de cheveux, de percement d'oreilles et de circoncision, mais cela peut donner l'impression que l'on a affaire à une fête de la moisson, car, étant donné qu'une certaine abondance de ressources est nécessaire pour organiser une fête si onéreuse, on attend toujours que la récolte soit engrangée. À première vue, il peut d'ailleurs sembler que l'initiative de la fête est entre les mains d'une seule personne; habituellement, elle vient d'un Dajak très important, dont la récolte a été bonne ou qui est le chef du *kampung*. Dans la dernière observation, une indication précise que la fête a en fait une signification plus large et concerne plus particulièrement l'ensemble du village, et c'est encore plus clair lorsque l'on constate que même quand un riche particulier organise une fête, tous les parents des enfants du *kampung* qui doivent à ce moment-là passer par une cérémonie d'initiation, doivent y participer automatiquement (*měnoempang*) et contribuer aux frais généraux. De plus, même si la fête est seulement célébrée dans un village en particulier, il ne s'agit pas d'une fête de ce village uniquement; la présence et la participation d'«étrangers» semblent totalement indispensables. Les habitants des *kampung* voisins sont tous invités, et à l'exception des personnes âgées et des infirmes, répondent tous à l'invitation. Ces étrangers n'y viennent pas seulement comme témoins passifs de la cérémonie; leur soutien se manifeste par d'autres moyens. Les hôtes et les invités s'échangent des politesses et des cadeaux et la générosité est de rigueur; chaque village vient donc avec ses présents: porcs, poulets, riz, noix de coco, graisse, œufs, *toewak*⁴². Apparemment, nous avons affaire ici à une communauté bien délimitée, un cercle fermé de villages, qui célèbrent toujours la fête ensemble et doivent s'entraider. Cette coutume de «se rendre visite de manière festive» (*ngarang*) suit un mouvement circulaire: une

⁴¹ Voir Schadee *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 63, 1910, p. 410.

⁴² NdT. Tuak: vin de palme.

année, un *kampong* A invite un *kampong* B qui doit rendre la pareille et ainsi de suite. Il n'est pas aisé de déterminer dans quelle mesure la rivalité s'exprime également parallèlement à ce témoignage d'amitié. Nous savons que, pendant la fête, des combats simulés ont lieu dans certaines tribus, mais l'observateur n'en dit pas plus. Plus importantes encore à cet égard sont les pratiques du *berkaoel* et du *berdoedei*, telles qu'elles ont lieu chez les Sarito-Dayaks. Nous aimerions en savoir plus sur ces pratiques et sur le contenu des chants; dans ce rituel, les deux sexes se retrouvent de nouveau face à face. En effet, il ne s'agit pas pour les villages alliés d'organiser une fête sans raison, mais il est nécessaire de toujours l'associer au *ngarang*; ce sont toujours des groupes d'«étrangers» (qui constituent un vivier d'époux ou d'épouses potentiels) qui se rencontrent de cette manière. L'exaltation de la fête est apparemment celle que l'on retrouve dans un véritable potlatch; la richesse et l'abondance doivent grandement contraster avec la vie parcimonieuse et pauvre du temps profane; une grande quantité de *toewak* est ingurgitée et la fête dégénère toujours en une beuverie des plus brutales et des plus bestiales. Les lois ordinaires du rapport entre les sexes n'ont plus cours, et toutes sortes de libertés sont permises, on pourrait presque dire rendues obligatoires. «Chaque homme et chaque femme (chez les Sarito-Dajaks) choisissent un partenaire pour la fête, mais celui-ci ne doit pas être son propre mari ou sa propre fiancée. Les femmes vont s'asseoir sur les genoux des hommes et leur font boire du *toewak* dans leur tasse. Aucune épouse, aucune fiancée n'a le droit de montrer sa jalousie vis-à-vis de ces faveurs qui sont accordées à d'autres et qui en temps normal leur sont réservées»⁴³.

Les données dont nous disposons sur la plupart des grandes cérémonies agricoles à Bornéo central nous éclairent en définitive peu sur les questions qui nous intéressent le plus: qui sont ceux qui organisent ces fêtes, qui sont ceux qui y assistent, et comment se manifeste cette aide mutuelle entre certains groupes? Ce manque d'information est sans doute dû en partie au fait que l'ancienne organisation de la société est dans un état de dissolution avancée, et les rapports exacts entre groupes sont plus difficiles à identifier; mais il est aussi clair que plusieurs observations importantes ont perdu de leur force probante à

⁴³ Schadee, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 63, 1910, p. 417.

cause de l'absence de définitions précises des termes utilisés. Que les cérémonies soient imposantes, collectives et très coûteuses est très clair : mais quand nous lisons que le chef de tribu effectue les rites « au nom de toute la tribu »⁴⁴, la signification du mot « tribu » est ici incertaine. La fête des semences chez les Kajan (chez qui justement les danses des masques ont lieu) est aussi un temps d'interdiction au cours duquel aucun étranger n'est autorisé à se rendre dans la localité déterminée. Qu'entend-on par « localité » ? Qui sont les « étrangers » ? La suite de la description⁴⁵ donne l'impression qu'il s'agit bien d'un rassemblement plus grand et qu'il y a également des personnes extérieures au *kampong* qui viennent faire la fête. Nous obtenons une image plus nette à partir des observations de Mallinckrodt au sujet de la cérémonie correspondante chez les Ott Danoem et Njadjoe. Quand le chef du village, la veille de la fête intervient en tant qu'intermédiaire entre les habitants du *kampong* et les êtres supérieurs, les membres de localités voisines alliées sont déjà présents pour aider à la plantation. Il faut y voir plus qu'une simple courtoisie au sein d'un ensemble quelconque de *kampong*, qui pourrait tout aussi bien ne pas être de mise. Cette aide, cette présence à la fête crée des obligations et est le symptôme d'un lien existant. « Une telle aide représente une dette pour le *kampong* aidé, le droit coutumier exige toujours qu'en temps utile, ce *kampong* aide réciproquement un autre avec le même nombre de membres. Les Dajaks n'oublient pas une telle dette, quel que soit le temps écoulé, ils peuvent encore précisément vous l'indiquer. Si on ne peut pas aider les étrangers la même année, l'année d'après ou les années suivantes, à un moment ou un autre, il faudra payer »⁴⁶.

On peut plus facilement se faire une représentation des relations lors de la fête de la moisson, telles qu'elles ont dû avoir lieu à l'origine, en particulier chez les Kajan. Cette célébration est liée à une localité en particulier et est célébrée dans un *kampong*, sans qu'il y ait d'interdit « et des invités étrangers sont justement, à cette occasion, tout à fait les bienvenus »⁴⁷. On souhaiterait que cette dernière formulation soit

⁴⁴ A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo, op. cit.*, tome I, p. 157 et p. 324.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 330.

⁴⁶ J. Mallinckrodt, « Ethnographische mededeelingen over de Dajaks in de afdeeling Koealakapoeas », *op. cit.*, tome 81, p. 194.

⁴⁷ A. W. Nieuwenhuis, *Quer durch Borneo, op. cit.*, tome I, p. 170.

encore plus explicite, mais elle esquisse déjà la situation. Il n'est pas difficile de voir pourquoi on accueille si volontiers des invités étrangers. Cette fête de la moisson et de la nouvelle année n'est, au sens le plus strict du terme, qu'une cérémonie agraire ; toutes sortes d'activités, qui n'ont rien à voir avec la culture du riz, mais qui, depuis très longtemps, ne peuvent être réglées par et au sein d'un seul groupe, et supposent la présence de représentants de la communauté tout entière, ont lieu désormais simultanément : les enfants nés au cours de l'année reçoivent leur nom définitif, et les mères montrent ces enfants dans tout le village pour les présenter à tous en tant que futurs membres de la communauté ; les filles qui sont âgées d'environ six ans portent pour la première fois un petit panier de riz, pour signaler qu'elles sont entrées dans une nouvelle période de leur vie, et les petits garçons se présentent de la même manière pour la première fois avec une épée et un bouclier en bois ; des mariages sont conclus, etc. Pendant huit jours, les hôtes et les invités célèbrent une fête exubérante, dans une profusion d'abondance, et gaspillent délibérément. Au cours de cette courte période, les gens baignent dans le luxe, et même les animaux domestiques (porcs, poulets et chiens) qui habituellement ne vivent que de déchets, reçoivent du riz cuit à manger⁴⁸. De la brève description de Lumholtz de cette fête à laquelle il a assisté chez les Oma Suling à Long Pahangei, nous obtenons la confirmation des données présentées ici. Il ressort clairement que ces cérémonies qui sont fêtées tous les trois ans, ayant pour but d'attirer la faveur des esprits pour obtenir de nombreux enfants, une riche moisson ou une bonne santé, ne concernent pas seulement les Oma Suling ; les jours durant lesquels la fête atteint son paroxysme, des députations venant d'ailleurs, notamment du Long Glat, sont présentes. Ce qui peut certainement être considéré comme une indication que la relation privilégiée existante entre ces groupes faisant la fête ensemble entraîne que les notables de Oma Suling et de Long Glat se marient souvent entre eux. Les étrangers sont accueillis avec une abondance extrême, en tout cas selon les standards Dajaks et il semble que des cadeaux soient aussi échangés à cette occasion, en tout cas d'après Lumholz qui mentionne un « échange cérémoniel de nourriture entre deux clans »⁴⁹. Cela saute aux yeux que l'exercice convenu de ces jeux cités ci-dessus

⁴⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁹ Carl Lumholz, *op. cit.*, chapitre 1, p. 228.

pratiqués lors de ce genre de fête qui n'ont rien perdu de leur mystère, permet justement de mieux comprendre les considérations exposées ici sur la signification originelle de ces grands rassemblements Dajaks. Si l'on s'en tient aux particularités qui caractérisent toujours ces fêtes aujourd'hui, alors de tels divertissements ont tout à fait leur place dans un tel décor; les sentiments les plus profonds qui se dissimulent dans ces soutiens mutuels s'expriment ici. Bien entendu, nous ne les rencontrons plus toutes sous leur véritable forme; peu à peu, on voit ces luttes cérémonielles de groupes et ces escarmouches rituelles se transformer en des amusements profanes et des railleries individuelles, et la tendance toujours prompte à la réinterprétation refait sans cesse surface. Cependant, la plus grande partie de ces pratiques se limite toujours à ces quelques fêtes; on les considère toujours comme étant de grande importance, on s'y prépare avec sérieux et elles ne peuvent être négligées.

La grande fête des morts telle qu'elle est fêtée par bon nombre de tribus du sud et de l'est est sans doute celle qui a le mieux préservé son ancien caractère. Pas besoin de passer par une reconstruction compliquée; si l'on rassemble les descriptions des différents observateurs, alors on obtient sans beaucoup de peine l'image pour ainsi dire parfaite d'une « prestation totale de type agnostique ». Partout dans ces contrées, le *tiwah* est la grande fête⁵⁰ qui est associée à des offrandes démesurées. Tous les biens familiaux les plus prestigieux sont mobilisés à cette occasion; plusieurs centaines de personnes sont souvent conviées au repas traditionnel. Seules les familles très riches peuvent se permettre d'organiser rapidement un tel festin pour un de leurs défunts; mais même les plus modestes se sentent dans l'obligation d'organiser cette cérémonie coûteuse à un moment où un autre, même s'ils doivent s'endetter jusqu'au cou; autrefois, on se donnait parfois en gage comme esclave pour y parvenir. On pourrait penser que le *tiwah* n'est rien d'autre qu'une fête organisée autour d'un groupe select de personnes liées par une relation de consanguinité, en l'honneur d'un seul individu (un membre décédé de la famille), or ce n'est certainement pas la véritable essence de cette cérémonie.

⁵⁰ A. Hardeland, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, 1859, voir sous l'occurrence « *tiwah* ».

Aujourd'hui encore, les habitants partagent souvent les coûts afin d'organiser cette cérémonie au même moment en l'honneur des morts du village et d'édifier le bâtiment nécessaire à la fête⁵¹. Mallinckrodt, qui a assisté à de nombreuses fêtes des morts dans les régions qu'il a visitées, n'a vu qu'une seule fois un *tiwah* organisé pour un seul mort et encore il s'agit d'un exemple qui avait malgré tout un caractère collectif car il s'agissait dans ce cas des derniers sacrements donnés au frère du chef en charge de l'*adat* de Kotawaringin⁵². Cette association n'est à l'origine certainement pas le résultat de considérations purement matérielles. Dans chaque solennité de cette sorte, les habitants d'un *kampong* s'impliquent tous plus ou moins dans leur propre fête, ils participent aux frais et lors de la distribution des invitations (obligatoires), ils apportent un soutien bienveillant. Une observation à Padjoe Empat fait clairement ressortir que le devoir d'une famille de prendre soin de ses morts est interdépendant de celui de la communauté tout entière qui se doit expressément d'honorer tous les morts décédés au cours d'une période donnée lors d'une seule cérémonie. Dans ce cas, la fête elle-même est toujours collective. Lors de chaque décès, une partie de l'héritage est mis de côté pour la cérémonie des morts qui sera organisée plus tard. Et si un défunt ne laisse aucun bien derrière lui, alors la famille se doit de contribuer elle-même financièrement; ces sommes réservées sont conservées par les héritiers jusqu'à ce qu'il y ait dans un village suffisamment de moyens pour organiser pour tous en même temps un splendide *tiwah*.

Le groupe, qui constitue une localité, forme un tout et les frontières entre les biens particuliers s'effacent; en fait toute notion de possession disparaît car, nous le verrons, ce ne sont pas les habitants d'une localité qui invitent, mais ce sont les dieux (*adiau*) qui donnent la fête et supportent les coûts⁵³.

Les hôtes du *tiwah* viennent de toute part. Suivant une étiquette bien déterminée, des localités choisies avec soin y sont invitées, et

⁵¹ F. Grabowsky, «Der Tod. Das Begräbnis, das tiwah oder Todtenfest und Ideeën über das Jenseits bei den Dajaken», *Internationales Archiv für Ethnographie*, tome II, 1889, p. 188 et p. 191.

⁵² *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 81, 1925, p. 258.

⁵³ P. Te Wechel, «Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern», *Internationales Archiv für Ethnographie*, tome XXII, 1915, p. 94.

leurs habitants se sentent dans l'obligation en tant que « parents » de répondre à l'invitation ; tous ceux qui ne sont pas indispensables au village se rendent à la fête⁵⁴. Les invités n'arrivent pas les mains vides, mais amènent leur contribution (*lahohan*, *laloean*) avec eux. Pour ce qui est des *lahohan*, les observations ne coïncident pas totalement entre elles, mais tout bien considéré, les différences sont minimes. La publication de Grabowsky⁵⁵, qui est assez vague sur ce sujet, fait naître l'impression que ces contributions pourraient être exclusivement considérées comme des cadeaux individuels faits par des parents à celui qui organise la fête et il n'est pas exclu que dans les régions d'où ses données sont issues, le *lahohan* revête un caractère particulier. Mais chez les Ngadjoe, il ne fait aucun doute que ce n'est pas du tout le cas. Mallinckrodt traduit *laloen* par : « l'apport par les autres *kampong* de contributions pour la fête » et dans ses descriptions, il fait clairement ressortir que nous avons ici affaire à des cadeaux collectifs et que ce ne sont pas des individus (parents proches ou assimilés) qui offrent les cadeaux, mais des représentants du *kampong*. Le cérémonial par lequel ces représentants sont reçus est très caractéristique. Lorsque les hôtes étrangers résidant dans les environs d'une localité qui organise la fête arrivent, ils trouvent le chemin fermé par une barrière derrière laquelle le chef du village monte la garde avec quelques autres notables. Ils se disputent alors sur le droit ou non de pouvoir aller au-delà de la barrière et de laisser ou non entrer les étrangers ; c'est comme si chacun devenait extrêmement irascible et chaque partie empoigne son *mandau*⁵⁶. On sait cependant rétablir la paix et chaque partie boit du *toewak* dans une dent d'éléphant ». Alors la barrière est piétinée dans un tonnerre d'acclamations et toutes les personnes présentes couvrent leur poitrine et leur front avec du sang d'un petit cochon occis sur place et le cortège festif fait son entrée dans le *kampong*⁵⁷.

⁵⁴ P. Te Wechel, « Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern », *op. cit.*, p. 96.

⁵⁵ F. Grabowsky, « Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern », *op. cit.*, p. 202. Voir également A. Hardeland, *Dajacksch-Deutsches Wörterbuch*, 1859, voir sous l'occurrence « laloh ».

⁵⁶ NdT. Mandau : arme traditionnelle dajak, couteau cérémoniel.

⁵⁷ *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, tome 81, p. 260.

Dans la description de Grabowsky, la cérémonie en soi n'a pas lieu à cette occasion, mais le cinquième jour de la fête – il expose de manière convaincante, sans s'étendre sur le sujet, que les localités qui s'entraident dans l'organisation de la fête des morts doivent être plus ou moins considérées comme des parties rivales d'une communauté. Par la suite, le chemin qui mène au bâtiment de fête est fermé par une poutre et chaque représentant d'un groupe d'invités doit la couper avec l'aide de ses hommes tandis que ces représentants énumèrent leurs richesses et se glorifient de leurs faits de guerre et de chasse. C'est alors qu'une fraternisation s'opère, et le repas débute, qui comme Grabowsky le signale, se transforme en une formidable orgie de la pire sorte qui soit. De nouveau, des pourparlers sont nécessaires, il faut respecter l'étiquette et au cours de ce festin, les invités et les hôtes jaugent leurs forces. Certains des motifs de l'impressionnante dispute précédente ressortent clairement. Si les invités malgré toute la peine qu'ils se donnent ne parviennent pas à engloutir tout ce qui a été servi alors le chef d'un *kampong* récipiendaire se dresse au milieu d'eux et crie triomphalement : « si vous ne parvenez pas à manger mes buffles, cochons, poulets et mon riz alors j'ai gagné et vous avez perdu ; vous êtes faibles, je suis fort » et il boit alors à sa propre santé. Si au contraire les invités ont tout mangé, alors l'un d'entre eux se lève et en fanfaronnant, il défie les hôtes : « nous avons tout mangé, s'il y en avait eu encore plus, nous aurions aussi tout mangé. Vous êtes faibles, nous sommes forts, vous avez perdu ! ». Et il termine son discours en buvant à la santé des convives⁵⁸.

Lors de la plupart de ces fêtes, les dieux qui sont les ancêtres de ces groupes descendent sur terre. Ils y apparaissent sous leur forme traditionnelle – d'étranges êtres hybrides du monde des rêves, qui ont précédé la naissance des Dajaks ; soit ce sont des traits humains qui dominant, soit ceux d'animaux⁵⁹. Ils y dansent leur propre danse et sont

⁵⁸ F. Grabowsky, « Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern », *op. cit.*, p. 203 – il est inutile de s'étendre de nouveau sur les jeux qui sont pratiqués lors des *tiwah*. Il est seulement important d'indiquer que l'étonnante « danse des bâtons » qui a lieu lors de ce potlatch pour les morts, est identique au jeu très apprécié à Kei (*entai dakdak*) qui a déjà été discuté par J. Duyvendak. Voir *Het Kakean-genooschap van Seran*, Amelo, Hilarius, 1926, p. 131.

⁵⁹ D'une manière naïve, la double nature des anciennes figures *dajaks* est représentée dans le masque n° 14 du présent article. Ce masque montre un visage humain

les témoins de la préservation et de la représentation fidèle des rites mis en place. Leur présence simultanée à une période définie est essentielle pour garantir le bonheur et la persistance de la communauté.

Les Dajaks d'aujourd'hui n'en ont plus qu'une vague conscience. Ils ont gardé plus ou moins fidèlement des coutumes ancestrales mais leur signification ne leur est plus très claire. Les personnages masqués ne représentent plus que les esprits malins, disent-ils, même si leur attitude contredit leurs mots. Les anciens groupes sociaux se sont dilués et les figures du panthéon qui en étaient issues, ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes et ont perdu leur statut supérieur. On ne trouve plus aucune indication dans les données de première main, en tout cas dans celles auxquelles on a accès, sur un lien palpable entre des masques particuliers et des groupes définis d'une communauté. Par contre, un tel lien est bien perceptible dans un autre type d'objets qui, si l'on s'en tient à la signification des rituels originels, peuvent être mis sur le même plan que les masques, à savoir les *hampatong*. Nous avons pu constater ci-dessus que les descriptions que nous possédons sur les fêtes des morts ne parlent pas des masques : on a l'impression que dans certaines régions leur fonction a été reprise par ces *hampatong* qui sont des pièces de bois dont le faite a été sculpté en forme de figures. Ils représentent soit une figure humaine soit un animal ; le plus souvent il s'agit d'un être qui est à la fois humain et animal ; dans d'autres cas, une même figure associe d'un côté un humain et de l'autre un animal. On peut difficilement nier une ressemblance avec les masques, même lorsque l'on s'attache aux détails.

Il n'est pas simple de se faire une représentation juste de la manière de penser qui lie ces objets de différentes parties de Bornéo. Les observations les concernant sont caractérisées par l'imprécision que l'on retrouve dans la plupart des tentatives des représentations spirituelles animistes⁶⁰. Apparemment, il semble qu'il s'agisse toujours d'objets dont on pense qu'ils renferment des forces religieuses très puissantes. On fabrique de telles sculptures lorsqu'un règlement de mariage a été transgressé ou lorsqu'un délit sérieux contre l'*adat* doit

démoniaque dont le menton est façonné en tête de cochon avec une gueule largement ouverte et deux incisives.

⁶⁰ Pour une observation de ces faits, se reporter au texte illustré de belle manière de C. T. Bertling, « Hampatongs of tempatongs van Borneo », dans cette même revue, 12^e année, 1927, illustrations 5, 6, 7, 8.

être réparé. La fonction de ces objets prend un peu plus de relief lorsque l'on sait que de très petits exemplaires sont utilisés comme amulettes qui protègent ceux qui les portent des maladies et des accidents alors que les plus grands objets (totalement similaires) possèdent un pouvoir supérieur, et, dans de nombreuses tribus, ils servent d'esprit protecteur des localités.

Nous prenons en fait réellement conscience de la signification de ces êtres spirituels puissants que sont ces sculptures, lorsque nous faisons attention à la manière dont ils apparaissent lors des fêtes *tiwah*. Ils sont présents dès le début, mais leur rôle principal ne débute que lorsque les cérémonies s'apprentent à prendre fin. Le sixième jour, si l'on en croit une observation de Grabowsky, un certain nombre de ces *hampatong* sont dressés sur un terrain spécifique et «chaque parent masculin adulte parent du mort ainsi que le nombre considérable d'invités se rassemblent près des sculptures et, debout face aux statues, ils encensent leurs turpitudes qu'ils transforment en récits extraordinaires et pour garder une trace de leur dire, ils pratiquent une entaille dans la partie basse non encore sculptée du *hampatong*⁶¹.»

Le moment choisi pour la tenue du rituel et de la cérémonie elle-même devient compréhensible lorsque l'on sait d'où ces *hampatong* proviennent. Ils ne sont ni fabriqués ni préparés dans le *kampong* de ceux qui donnent la fête, de même qu'ils ne sont pas érigés sans logique par l'ensemble des convives; ils font en fait partie des *lalohan* décrits ci-dessus, à savoir des dons qui sont offerts par les villages qui mettent en commun leurs efforts. Ce processus est décisif pour la bonne compréhension de la cérémonie. C'est ainsi que chaque objet acquiert sa propre individualité et son ambiance particulière. Les localités fabriquent leurs *hampatong* à ce moment clé de la vie sociale et religieuse, à chaque fois qu'un groupe, particulièrement conscient de ce qu'il fait, vient en aide pour préparer ce rituel collectif si essentiel, accompagné de leurs biens matériels et spirituels les plus précieux. Chaque députation de *kampong* vient avec son propre objet, sa propre création et son propre bien, son être le plus puissant. Les dieux eux-mêmes se rendent à la fête; aucun d'entre eux ne peut la manquer. Et ce n'est que lorsque - après plusieurs jours de cérémonie - la fraternité

⁶¹ F. Grabowsky, «Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern», *op. cit.*, p. 203.

s'opère, que le mélange des groupes devient un fait. Il devient alors possible d'aligner les sculptures dans une ambiance de paix. En présence de ces grandes figures⁶², les membres des groupes racontent au milieu de ce panthéon communautaire leur tradition glorieuse qu'ils enrichissent de nouvelles actions héroïques. Les *hampatong* sont juste des témoins passifs pour les yeux humains de la fête; la force qui vit en eux est cependant au sens strict du terme extrêmement active. Ce sont eux les «veilleurs de la cité des esprits» qui dirigent la fête, qui approuvent les offrandes et exaucent les vœux. Ce sont eux aussi qui prennent sous leur coupe l'essence spirituelle des morts⁶³ de la tribu pour qui le *tiwah* est célébré et les amènent vers le pays des âmes.

⁶² Le dernier jour, les âmes des ancêtres habitant le village sont appelées afin de les faire participer à la fête. Voir Te Wechel «Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusun-Ländern», *op. cit.*, tome XXII, 1915, p. 101.

⁶³ Donc uniquement ceux d'entre eux qui ont une «âme», à savoir les membres à part entière de la communauté, les adultes reconnus socialement; pour les enfants, on n'organise pas de *tiwah*.